[S]ammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem
Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte
21

Der

[U]rsprung des Mönchtums.

Von

Dr. Daniel Völter,
Professor der Theologie in Amsterdam.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1900.

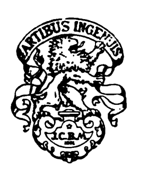
Der

Ursprung des Mönchtums

Ein Vortrag

von

Dr. Daniel Völter,
Professor der Theologie in Amsterdam.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1900.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Geschichtliche Erscheinungen sind nicht einfache, sondern zusammengesetzte Grössen. Das Persönliche und das Allgemeine, das Innerliche und das Aeusserliche, das scheinbar Notwendige und das scheinbar Zufällige, das Nahe und das Ferne sind hier oft in der seltsamsten Mischung vereinigt, und es gehört zu den schwierigsten Aufgaben des Historikers, die verschiedenen Einflüsse von einander zu sondern und nach ihrer Art und ihrem Maasse zu bestimmen. Unter den Fragen, vor die wir bei solchen Untersuchungen gestellt werden, ist keine bekannter, keine aber auch schwerer zu beantworten als die, wie weit der Einfluss grosser Persönlichkeiten reicht. Nicht bloss die Profangeschichte, auch die Religionsgeschichte gibt uns oft genug Anlass, über dieses Problem nachzudenken.

Aber auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, auf dem Gebiet der Geschichte der Kirche und des Dogmas drängt sich noch eine andere verwandte Frage auf. Es ist die Frage, wie weit der Einfluss religiöser Ideen reicht. Ich denke dabei nicht daran, dass eine Religion, auch wenn sie ein ganzes Volksleben durchdrungen hat, doch nie alle Glieder des Volkes zu religiösen Charaktern bilden kann, auch nicht daran, dass sie nicht immer alle fremden, mit ihr streitenden Bestandteile in den Anschauungen, Gewohn-

heiten, Einrichtungen des Volkes zu verdrängen im Stande ist. Die Frage, die ich hier stelle, ist vielmehr diese, ob alle Erscheinungen, Bewegungen, Lebensformen, die einen entschieden religiösen Charakter tragen, darum auch einfach als Ausfluss religiöser Ideen zu betrachten sind, als ausschliesslich und notwendig durch sie hervorgerufen, oder ob darin noch andere Kräfte verborgen sind, Kräfte von nicht religiöser Art, die diese Erscheinungen vielleicht unter der Oberfläche fortdauernd wirksam begleiten, oder, ohne dass eine deutliche Erinnerung daran zurückblieb, zu ihrem Aufkommen kräftig mitgewirkt haben. Ich glaube sagen zu dürfen, dass das letztere in der That sehr oft der Fall ist.

Es ist nun aber nicht meine Absicht, das weite Gebiet der Religionsgeschichte zu durchwandern und hier in den verschiedenen Jahrhunderten und bei den verschiedenen Völkern die Beweise zu suchen für die Wahrheit jener Behauptung. Diese Beweise sind meistens nicht mit Händen zu greifen, sondern müssen erst durch nähere Untersuchung gewonnen werden. Ich ziehe es darum vor, mich hier zu beschränken und bei einer einzelnen bedeutsamen Erscheinung zu verweilen, auf die, wie ich glaube, jener Gesichtspunkt angewendet werden muss und bisher zum Schaden der Sache noch nicht, oder jedenfalls nicht gehörig angewendet worden ist. Ich meine den Ursprung des Mönchtums.

Das Mönchtum zur Zeit der Verfolgung der Kirche im dritten Jahrhundert in Aegypten entstanden, Paulus von Theben und Antonius, als ein neuer Elias und ein neuer Johannes der Täufer, die Stifter desselben — das ist es ungefähr, was wir bis vor Kurzem in den Lehr-

büchern der Kirchengeschichte über diese Frage zu lesen gewöhnt waren. Die Vita Pauli[1]) und die Vita Antonii[2]) schienen damals über den Ursprung des Mönchtums die besten und zuverlässigsten Aufschlüsse zu geben.

Im Jahre 1877 ist dieser älteren Auffassung eine neue gegenübergetreten. Paulus von Theben ein Phantasiebild des Hieronymus, den die Lorbeeren, die Athanasius mit seiner Vita Antonii geerntet hatte, nicht haben schlafen lassen — die Vita Antonii selbst kein echtes Werk des grossen Alexandriners und auch abgesehen davon keine glaubwürdige Geschichtsquelle, sondern eine tendentiöse Schrift, die das Ideal des Mönchstandes in der Form der Geschichte zeichnen will — und endlich das Mönchtum überhaupt kein Product des dritten, sondern des vierten Jahrhunderts, eine Erscheinung aus der Zeit nach Constantin oder wenigstens aus den späteren Jahren dieses Kaisers, die zu einem guten Teil dem Einfluss der ägyptischen Volksreligion, speciell des Serapisdienstes ihre Entstehung verdankt — dies sind die Sätze, die der nunmehr verstorbene Breslauer Professor Weingarten im obengenannten Jahr und noch einmal im Jahr 1882 mit viel Geschick verteidigt hat[3]).

War die ältere Auffassung unbefriedigend, diese neue wird dem Vorwurf, einseitig zu sein, sicher nicht entgehen. Allerdings Paulus von Theben, der von der Decischen Verfolgung ab mehr als ein halbes Jahrhundert

---

[1]) Bei Migne, Patr. lat. T. XXIII.

[2]) Athanasii opp. ed. Bened. T. I, pars 2, p. 785 sqq.

[3]) Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. Gotha, Perthes 1877. cf. Artikel „Mönchtum“ in Herzogs Real-Encycl. 2. A.

von Niemand als von Gott gesehen in einer Felsenhöhle wohnt, der dann dem Antonius als der Heiligere geoffenbart und von diesem besucht wird, wobei ihm ein Centaur, ein Satyr und eine Wölfin begegnen und den Weg weisen, Paulus, dem ein Rabe täglich ein halbes Brot bringt und bei Antonius Besuch ein ganzes, und dem endlich Löwen das Grab bereiten — diesen Paulus des Hieronymus dürfen wir ein für allemal als tot betrachten. Niemand wird es gelingen, diesen erbaulichen Robinson wieder zu einem historischen Leben zu erwecken. Er kann damit zufrieden sein, dass er als Held eines Romans von Ebers für die kommenden Geschlechter fortlebt.

In der Beurteilung der Vita Antonii dagegen hat die Kritik Weingartens ohne Zweifel über das Ziel hinausgeschossen. Bereits ums Jahr 380 von Gregor von Nazianz als eine Schrift des Athanasius gerühmt, wird diese Vita als ein Werk dieses im Jahre 373 gestorbenen Kirchenfürsten anerkannt werden müssen[1]), als eine Quelle, die auch über das Leben des Antonius im Grossen und Ganzen vertraubaren Aufschluss gibt. Doch ist diese Frage in jüngster Zeit in ein neues Stadium eingetreten. Verschiedene syrische Uebersetzungen der Vita sind ans Licht gekommen. Schade, dass wir vorläufig mit einer Probe aus diesen Texten und einigen Mitteilungen darüber vorlieb nehmen müssen[2]). Aber soviel

[1]) Vgl. insbesondere: Hase, Das Leben des hl. Antonius, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 418 ff; A. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Halle, 1886; Jul. Mayer, Ueber die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der dem hl. Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii, im „Katholik" 1887, S. 445 ff., 619 ff.

[2]) Fr. Schulthess, Probe einer syrischen Version der Vita St. Antonii, (Leipzig, Drugulin), Zürich, Schulthess 1894.

ist doch jetzt schon vollkommen deutlich, dass unser gegenwärtiger griechischer Text nur die Bearbeitung eines älteren griechischen Originals für nichtägyptische Leser ist, während die ursprüngliche Schrift für Verehrer des Antonius in Unterägypten bestimmt war. Der alte Text, soweit wir ihn aus den syrischen Versionen kennen lernen, weicht auch sonst mehr oder weniger erheblich von der überlieferten griechischen Vita ab, aber der Charakter der Schrift im Ganzen scheint dadurch doch nicht wesentlich verändert zu werden. Die neue Entdeckung kann uns auch nur in der Annahme bestärken, dass die Schrift wirklich von Athanasius herrührt, der sie bald nach dem Tod des Antonius während seines dritten Exils zwischen 356 und 362 geschrieben haben dürfte.

Der Verfasser stellt sich vor als einen Mann, der den Antonius selber gekannt und manches gehört hat von jemand, der längere Zeit bei ihm war. Auch meint er nichts anderes als die Wahrheit zu berichten. Aber er nimmt an, was ihm mitgeteilt und zugetragen wird und gibts wieder, ohne zu zweifeln und zu prüfen, und je stärker es ist, desto lieber. Sagt er doch selbst: „So oft ich nämlich geglaubt, dass ich mich an Vieles erinnere und Vieles beisammen habe, da sprudeln Dinge hervor, die das, was ich gesammelt habe, weit übertreffen und meine Gedanken überfluten“. In einer Zusammenstellung alles dessen, was über Antonius im Umlauf ist, scheint dieser Geschichtschreiber seine höchste Aufgabe zu sehen, und er gibt seinen Lesern den charakteristischen Rat, doch ja die Nilschiffer, die aus der Thebais kommen, auszufragen, da diese ihnen wohl die beste Auskunft

geben können. Nicht so sehr die Geschichte als die Legende des Antonius hat uns dieser Schriftsteller gegeben, und dabei hat auf die Abfassung der Schrift wohl schon in ihrer ursprünglichen Gestalt, noch mehr aber auf ihre spätere Bearbeitung die Absicht eingewirkt, in der Person des Antonius das vollkommene Musterbild eines christlichen Mönches zu zeichnen.

Als Quelle für die Geschichte des Ursprungs des christlichen Mönchtums ist daher die Vita Antonii doch nur mit Vorsicht zu benützen. Aber völlig entbehren können wir sie nicht, und es ist auch kein Grund vorhanden, um sie einfach zu verwerfen. Freilich ein ungebildeter koptischer Bauer, der weder Lesen noch Schreiben gelernt hat und nur die ägyptische Landessprache versteht, kann Antonius weder die Septuaginta gekannt, noch die Sprache eines Origenes und Athanasius geredet haben, noch in die Geheimnisse der griechischen Weisheit, in die Lehren Platos, Plotins und der Stoiker eingeweiht gewesen sein. Wo wir in der Vita solche Elemente finden, dürfen wir sie ruhig auf die Rechnung ihres Verfassers setzen. Es scheint selbst, dass die Vita in ihrer Urgestalt viel von dem gelehrten Beiwerk, das wir in der gegenwärtigen griechischen Vita finden, nicht enthalten hat[1]). Aber auch wenn wir uns an die eigentlichen erzählenden Partieen der Vita halten, dürfen wir noch nicht meinen, damit auf völlig historischem Boden zu stehen. Auch hier erscheint Antonius zum Teil als ein Mann, dessen sich die Sage bereits bemächtigt hat. Dennoch wird unter der Hülle legendenhafter Uebertreibung und subjectiver Betrachtung ein guter historischer

[1]) Schulthess, a. a. O. S. 16 ff.

Kern sich bergen. Das allgemeine Bild, das die Vita von ihrem Helden entwirft, macht den Eindruck wesentlicher Natur- und Geschichtstreue. Da steht er vor uns der Mann der Wildniss, der das härene Gewand und das Fell, das er darüber trägt, lebenslang nicht vom Leibe bringt, der seines Schmutzes frohe Asket, ders für eine Sünde hält, wenn seine Füsse einmal mit Wasser in Berührung kommen, und der sich schämt, wenn er von andern beim Essen gesehen wird, der Anachoret, dems nicht genug ist, Hab und Gut und die Gemeinschaft der Menschen zu verlassen, sondern der sich auch von den anderen Asketen in der Umgebung des Dorfes weiter und weiter zurückzieht in die Einöde, bald in einem Grabe, bald in einer Ruine, bald in der tiefsten Verborgenheit der Wüste und des Gebirges haust, der Heilige, dessen Leben ein fortwährender Kampf ist mit dem spuckhaften Heer der Hölle, mit Satan und seinen Dämonen, deren Nähe er selbst mit seinem Geruchsorgan zu wittern vermag, der Gottesfreund, der mit zunehmender Heiligung auch höherer Gaben und höherer Erleuchtung gewürdigt wird, so dass er selbst Wunder thut und in der Verzückung Gesichte schaut.

Den Typus des ältesten, oberägyptischen Mönchtums wird die Vita hiemit im Allgemeinen richtig gezeichnet haben. Es ist ein Mönchtum, das keiner Regel unterworfen und noch viel weniger der Kirche eingegliedert sich selbst überlassen ist, frei in der Bewegung und der Wahl des Wohnplatzes, frei in der Bestimmung der Art und des Maasses der Askese. Im Glauben an Teufel und Dämonen, die man durch Weltflucht, durch Verzicht auf allen irdischen Besitz und Genuss, durch Kreuzigung

des Fleisches und durch Gebet bekämpfen muss und mit Erfolg bekämpfen kann, im Glauben, dass dies der Weg der Vollkommenheit und Freiheit, der Weg zur Gottesgemeinschaft sei, hat dieses Mönchtum seine charakteristischen Kennzeichen.

Vom anfänglichen Asketenleben in der Nähe des Dorfes sich losmachend soll Antonius zuerst den Schritt in die Wüste gethan und durch sein Vorbild die Wüste bevölkert haben. Er soll der Vater des Mönchtums sein, und man kann sich dies Urteil gefallen lassen, wenngleich nur in einem sehr allgemeinen Sinne, da für den spontanen Trieb, mit dem damals in Oberaegypten Tausende hinauszogen in die Wüste, nichts bezeichnender ist, als dass der Organisator des Eremitentums und Gründer des Cönobitentums, Pachomius, der seine Mönchslaufbahn nach Antonius begonnen hat und schon vor ihm gestorben ist, ihn persönlich überhaupt nicht gekannt hat.

Nach der Vita soll Antonius 105 Jahre alt geworden sein. Ein etwas bedenkliches Alter, das bei näherem Zusehen an Glaubhaftigkeit nicht gewinnt. Hieronymus lässt jener Angabe entsprechend Antonius 251 geboren und 356 gestorben sein. Der Sieg des Arianismus in Alexandrien im Jahr 356 ist in der That das letzte Datum, auf das die Vita weist. Aber es wird nur gesagt, dass Antonius den Umschwung zwei Jahre zuvor prophezeit habe. Erlebt scheint er ihn nach der Vita nicht mehr zu haben. So werden wir eher 355 als 356 für das Todesjahr des Antonius zu halten haben. Wenn der Verfasser der Vita davon ausgeht und dem Antonius ein Alter von 105 Jahren zuschreibt, so hat er das Jahr 250 als das Geburtsjahr des Antonius angenommen. Von

hier aus fällt aber, wie uns dünkt, überhaupt ein helles Licht auf diese ganze Berechnung der Lebensjahre des Antonius. Das Jahr 250, genau die Mitte des dritten Jahrhunderts, zugleich das grosse historische Datum der Decischen Christenverfolgung, macht ganz den Eindruck, bei Ermangelung eines andern bestimmten Ausgangspunktes frei gewählt zu sein. Ueber die Lebensjahre des Antonius wird niemand, auch der dem Leben abgekehrte Anachoret selbst nicht, genauere Angaben zu machen vermocht haben, die asketische Erscheinung wird dem Greise den Schein höheren Alters verliehen haben, als thatsächlich der Fall war, und die Bewunderung, die man diesem Helden der Wüste zollte, wird die Neigung, seine Lebensjahre ins Wunderbare zu steigern, nur befördert haben. Wusste man, dass die Lebensjahre des Antonius noch ein gutes Stück ins dritte Jahrhundert zurückreichten, so lag nichts näher, als den Anfang seines Lebens durch das runde und zugleich solenne Datum 250 zu bestimmen und damit seine Lebensdauer auf 105 Jahre zu berechnen.

Was uns sonst die Vita an chronologischen Daten bietet, ist vorzüglich dies, dass Antonius — längst ein Mönch — in der Verfolgung unter Maximinus im Jahr 311 in Alexandrien aufgetreten ist, und dass er später — bereits ein Greis — noch einmal aus der Thebais sich nach Alexandrien begeben hat, um gegen die Arianer zu zeugen. Dieses letztere Ereignis fällt ins Jahr 337. Nehmen wir an, dass Antonius damals, da er diese weite Reise machen konnte, ein Greis in noch kräftigem Alter war, also 60 bis 70 Jahre zählte, so lässt sich vermuten, dass Antonius um 270 geboren ist und um 290 — nach der Vita

ungefähr 20 Jahre alt — sein Mönchsleben begonnen hat.

Was wir also auf Grund der Vita Antonii glauben sagen zu dürfen, ist dies: nicht erst in der Zeit nach Constantin oder in den späteren Lebensjahren dieses Kaisers ist das Mönchtum in Aegypten aufgekommen, sondern in den letzten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts, in den Tagen von Diocletian hat man seine Entstehung zu suchen.

Haben wir nun noch andere Zeugnisse, welche diese der Vita Antonii entnommenen Ergebnisse bestätigen und ergänzen? Man hat in neuerer Zeit gemeint, der Vita Antonii eine Urkunde zur Seite stellen zu können, welche die Anfänge des Mönchtums in Aegypten womöglich noch unmittelbarer und heller beleuchtet und uns einen Einblick verstattet in das Leben und die Gewohnheiten einer ganzen mönchischen Genossenschaft. Ich meine die unter Philos Namen umlaufende Schrift: De Vita Contemplativa (D. V. C.)[1])

Philo, der alexandrinische Philosoph, der Zeit- und Volksgenosse Christi und der Apostel hat bekanntlich ein interessantes Bild von dem jüdischen Orden der Essäer entworfen. In D. V. C. haben wir ein Pendant hierzu. Darin wird beschrieben das Leben der sogenannten Therapeuten, der Gottesverehrer im wahren Sinne, deren Streben auf das Schauen des wahren Seins gerichtet ist, und die darin ihre Seligkeit finden. Es sind Leute, die der Welt mit ihrer Unruhe, ihren Sorgen und Versuchungen den Rücken kehren, Geld und Gut ihren Verwandten überlassen und ausserhalb der Gesellschaft der Menschen, allen störenden Einflüssen fern, in Gärten

[1]) Mangey, II, 475—486.

oder an einsamen Orten als Philosophen leben. Das Geschlecht der Therapeuten ist über einen grossen Teil der Erde verbreitet. Auch Griechen und Barbaren sollten an diesem vollkommenen Gute Teil haben. Aber besonders zahlreich sind sie in Aegypten, durch alle Nomen des Landes sind sie hier zu finden, besonders aber in der Nähe von Alexandrien. Und nun führt uns der Verfasser in eine Modellkolonie am jenseitigen Ufer des Sees Mareotis auf einem sanft ansteigenden Hügel gesund gelegen, wo die Edelsten der Therapeuten aus allen Ortesn zuammenströmen. Wir treten in ihre Wohnungen, wovon jede ein besonderes Gemach, σεμνεῖον oder μοναστήριον genannt, enthält, wir sehen, wie sie hier Tage lang sich üben in Fasten, Beten und stiller Betrachtung, wir hören, wie sie sich vertiefen in ihre hl. Schriften, in Gesetz und Propheten, aber auch in die Schriften der Stifter ihrer Sekte, wir vernehmen, wie sie durch allegorische Auslegung zu dem tiefsten Sinn derselben durchzudringen trachten, wie sie auch selbst neue Psalmen und Hymnen dichten, und wir werden endlich Zuschauer ihrer Gottesdienste, ihrer Mahlzeiten und Feste. Sie feiern den 7., auch den 49. und 50. Tag. Da essen sie zusammen. Brot und Salz, Ysop und Wasser kommen auf die Tafel. Mit Gebet, allegorischer Schrifterklärung und Gesang von Hymnen wird die Mahlzeit eröffnet. Dann wird der hl. Tisch mit der hl. Speise hereingebracht, und darauf folgt das nächtliche Fest, bestehend in Chorsang und Tanz von Männern und Weibern — die letzteren meist ältere Jungfrauen — und beschlossen mit gemeinschaftlichem Gebet.

Fürwahr sonderbare Heilige, diese Therapeuten!

Ist es ein Product der Phantasie oder wirkliche Geschichte, was wir hier zu sehen bekommen? Oder ist „Wahrheit und Dichtung“ der rechte Titel zur Kennzeichnung des Bildes, das in D. V. C. vor unseren Blicken entrollt wird? Aber wenn wir es dabei ganz oder zum Teil mit Geschichte zu thun haben, auf welchem Religionsgebiet haben wir dann die Erscheinung zu suchen? Sind die Therapeuten ein jüdischer Orden, eine Frucht des religiösen Synkretismus, der gerade in Alexandrien einen so wohl vorbereiteten Boden fand? Aber warum hören wir sonst nichts von einer solchen jüdischen Sekte, die doch nach dem Verfasser von D. V. C. nicht bloss über alle Teile von Aegypten, sondern über die ganze Erde, unter Griechen und Barbaren verbreitet sein soll? Oder sind die Therapeuten heidnische Philosophen, die sich zu solchem gemeinsamem beschaulichem Leben verbunden haben? Aber wie will man dann die Entstehung dieser Bruderschaft auf heidnischem Boden erklären, und wo will man ihre Spuren nachweisen? Oder sollten wir vielleicht gar mit einer dritten Möglichkeit zu rechnen und in den Therapeuten eine christliche Erscheinung zu erkennen haben? Lauter Fragen, die als ebensoviele Räthsel vor uns auftauchen.

Der christliche Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea ist in der That der erste, der das Buch sicher kennt und nennt und in seiner bis 324 laufenden Kirchengeschichte darüber referiert. Er hat das Buch offenbar mit dem grössten Interesse gelesen und mit wachsendem Erstaunen wahrgenommen, dass die Beschreibung des Lebens der Therapeuten ein Gewebe von Zügen, von Grundsätzen, Gebräuchen und Gewohnheiten ist, die ihm bekannt sind, und die er gerade

bei seinen eigenen Glaubensgenossen zu Hause findet. Das Christentum der eigenen Gegenwart bietet Eusebius zunächst den Schlüssel, um die ganze Erscheinung der Therapeuten zu verstehen und das Rätsel, das hier beim ersten Blick vorzuliegen scheint, zu lösen. „Das Leben unserer Asketen wird hier so genau als möglich beschrieben“ erklärt Eusebius bereits am Beginn seiner Besprechung von D. V. C., und auch im Weiteren ergreift er wiederholt die Gelegenheit, um auf die in die Augen springende Uebereinstimmung zwischen Therapeuten und Christen zu weisen. Immer wieder geben ihm die Gebräuche und Gewohnheiten der Therapeuten, ihre asketischen und contemplativen Uebungen, ihre Festfeiern u. s. w. Anlass zu erklären: „Ich finde in diesen Worten Philos deutliche und unwidersprechliche Anspielungen auf die Christen“ oder „Philo beschreibt das alles auf dieselbe Weise, wie es jetzt noch allein bei uns im Gebrauch ist“. Da aber das Buch unter Philos Namen im Umlauf ist, kommt Eusebius zu dem Schluss, dass hier das Leben der ersten Christen aus der apostolischen Zeit beschrieben sei. Die communistischen Züge in dem Bild, das die Apostelgeschichte von der ältesten Gemeinde entwirft, geben Eusebius, wie er meint, das Recht, die Beschreibung von D. V. C. damit in Verbindung zu bringen. Auch meint Eusebius, um Philos grosse Vertrautheit mit dem Leben und den Gebräuchen der ältesten Christen besser zu erklären, sich auf die Tradition berufen zu können, nach welcher Philo zur Zeit des Kaisers Claudius dem Apostel Petrus in Rom begegnet sein soll. Und gerade dies, dass Philo die apostolischen Männer selbst kennen gelernt habe, geborene Hebräer, die an den alten jüdischen

Sitten mit Strenge festhielten, gerade dies scheint dem Eusebius auch darum bemerkenswert zu sein, weil ihm nicht entgangen sein kann, dass die Schilderung in D. V. C. eine gewisse jüdische Färbung zeigt.

Es ist gewiss nicht ohne Bedeutung, dass ein so urteilsfähiger Mann wie Eusebius in den Therapeuten so entschieden Christen erkennt, und dass er zu diesem Urteil kommt nicht einfach auf dem Weg gelehrter Hypothese, sondern zunächst rein empirisch auf Grund des ihm bekannten Christentums seiner eigenen Zeit. Scheint hierin Eusebius vorläufig Vertrauen zu verdienen, so müssen wir doch sofort die Folgerung des Eusebius abweisen, dass in D. V. C., weil das Buch Philos Namen trägt, das Leben der ältesten Christen der apostolischen Zeit beschrieben sein soll. Wir wissen von dem ältesten Christentum soviel, dass wir mit aller Bestimmtheit sagen können: die Schilderung von D. V. C. ist darauf historisch nicht anwendbar. Wenn sich unter dem Namen der Therapeuten Christen verbergen, dann sind es Christen der späteren Zeit, christliche Asketen, die begonnen haben, ausserhalb der menschlichen Gemeinschaft eine Art von Mönchsleben zu führen. Dann aber könnte D. V. C. keine Schrift aus Philos Feder und aus Philos Zeit sein, sondern nur eine Fiction unter seinem Namen, deren thatsächliche Entstehung nicht lange vor Eusebius, der zum ersten Mal ausdrücklich davon spricht, zu suchen wäre, und die die Absicht hätte, das christliche Mönchtum in der Form einer idealen Anticipation litterarisch zu introducieren[1]). Ist dies richtig, dann haben wir

---

[1]) So vor allen Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, 1879.

allerdings in D. V. C. eine Quelle für die Anfänge des christlichen Mönchtums zu erblicken, und zwar eine Quelle ersten Rangs, welche die Vita Antonii in der interessantesten Weise ergänzt. Bringt uns diese von den Anfängen des Mönchtums in Oberägypten Kunde, so würde jene dasselbe von Unterägypten thun. Lässt jene diese Anfänge im Grund doch wild und roh erscheinen, so würde uns hier das Mönchtum sofort ganz anders entgegentreten, nämlich in organisierter Form und auf die Pflege geistlicher Bildung gerichtet.

So verlockend es indessen scheinen mag, der soeben vorgetragenen, in den letzten Jahrzehnten fast zur allgemeinen Anerkennung gelangten Auffassung von D. V. C. zu folgen, so dürfen wir uns doch die schweren Bedenken, die sich derselben in den Weg stellen, nicht verhehlen. Gerade in der letzten Zeit hat sich eine lebhafte Reaction gegen diese so beliebte Erklärungsweise geltend gemacht, eine Reaction, die auf nichts anderes ausgeht, als Philo selbst wieder in seine Rechte als Verfasser von D. V. C. einzusetzen[1]). Von dieser Seite wird in erster Linie auf die vollkommene Uebereinstimmung des Stils gewiesen, die zwischen D. V. C. und den andern philonischen Schriften zu konstatieren ist, und gefragt, ob denn in einer das christliche Mönchtum verherrlichenden Schrift aus dem Ende des 3. Jahrhunderts nicht vielmehr ein neuplatonischer als ein stoischer

[1]) Massebieau, Le traité de la vie cont. in der Revue de l'histoire des religions 8. année t. XVI, Nr. 2, p. 170—198; Conybeare, Philo about the contemplative life, Oxford, 1895; und besonders Wendland, Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Leipzig, Teubner 1896 (Besonderer Abdruck aus dem 22. Supplementband der Jahrb. f. class. Philol.).

Untergrund zu erwarten wäre. Wie erklärt es sich, wird gefragt, dass den Therapeuten der philonische Gottesbegriff, die philonische Geringschätzung des Sinnlichen, die von Philo geforderte ekstatische Anschauung Gottes und die philonische Motivierung des einsamen Lebens durch die Furcht vor der ansteckenden Kraft des Bösen zugeschrieben wird? Wie soll sich das anders befriedigend erklären lassen als eben durch die Annahme, dass in der That niemand anders als Philo selbst der Verfasser von D. V. C. ist. Nicht als ob der Verein der Therapeuten, von denen diese Schrift handelt, sich unter dem Einfluss der Philonischen Doctrin gebildet hätte. Die Therapeuten bestanden unabhängig von Philo. In den Kreisen des jüdischen Schriftgelehrtentums waren alle Motive vorhanden, die zur Constituierung der Therapeutengemeinde führen mussten. Das Ideal der Schriftgelehrten, die Absonderung von der Welt, deren Berührung beständige Hindernisse für die ausschliessliche Beschäftigung mit dem Gesetze und beständige Gefahren für die strenge Beobachtung des Gesetzes bot, ist bei den Therapeuten aufs strengste durchgeführt. Philo selbst hat, nachdem er einmal in den asketischen Tendenzen und dem beschaulichen Leben der Therapeuten Berührungen mit seiner eigenen Weltanschauung gefunden hatte, nichts anderes gethan, als in einem unbewussten psychologischen Process ihnen die treibenden Gedanken und Motive seiner platonisch-stoischen, asketisch-mystischen Lebensanschauung unterlegt.

So ungefähr der neueste, kräftigste Wortführer dieser Richtung. Ob diese Argumente völlig ausreichen zu dem Beweis, dem sie dienen sollen, wird man bezweifeln

müssen. Zwischen dem echten Philo und dem Verfasser von D. V. C. bleiben wichtige Differenzen. Nicht bloss dass Philo in seinen übrigen Schriften der so bedeutsamen Erscheinung der Therapeuten mit keinem Worte Erwähnung thut, selbst da nicht, wo es kaum zu umgehen war, auch in der Wertung des beschaulichen Lebens gegenüber dem thätigen Leben[1]) sowie in der Stellung gegenüber der griechischen, speciell platonischen Philosophie[2]) treten Unterschiede zu Tage, die bei der An-

[1]) Darauf wird besonders von Schürer Nachdruck gelegt (vgl. Theol. Litztg. 1896, Nr. 12, Sp. 314). Gegenüber der unbedingten Verherrlichung des *βίος θεωρητικός* in der Vita contempl. steht die Verwerfung einer frühzeitigen Hinwendung zu diesem vor Bewährung im *βίος πρακτικός* in de profugis 4—9.

[2]) Auch dies wird von Schürer geltend gemacht und ebenso von Siegfried (Prot. Kirchenzeitung 1896 Nr. 42). Der letztere sagt: Während Philo in griechischer Bildung und Philosophie eine befreundete Macht sieht, stellt sich unser Verfasser gegen die griechische Philosophie durchaus feindselig. Die heidnischen Religionen und ihre Kultformen behandelt er mit Spott und Verachtung, . . . während Philo in den heidnischen Vorstellungen von Naturgöttern eine gewisse Parallele zur biblischen Engellehre findet (de gigant. 2). Von der griechischen Philosophie, die Philo so hoch stellt, dass er von der heiligen Schar der Pythagoräer (quod omnis probus l. § 1) und von dem hl. Verein redet, dessen Mitglieder Parmenides, Empedocles, Zeno, Cleanthes und andere göttliche Männer bildeten (de provid. II, 148), dass er ferner den Heraclit den grossen und vielbesungenen nennt (quis rer. div. haer. 43) und ebenso auch den Plato bezeichnet (quod o. pr. l. § 2) — von dieser griechischen Philosophie will der Verfasser von de vita cont. nichts wissen. Das Symposion ist ihm eine ganz gemeine Trinkgesellschaft, denjenigen völlig gleichstehend, von denen er uns so viehische Scenen erzählt. Das kann nicht mit Wendland durch den Ton der stoischen Diatribe entschuldigt werden, der in dieser derben und übertreibenden Weise die Sittenlosigkeiten der Zeit gegeisselt habe. Es wäre dem Philo, nach seinen obigen Aeusserungen zu schliessen, sicher unmöglich gewesen, in diesen

nahme des ächt philonischen Ursprungs von D. V. C. unerklärlich bleiben.

Wird man aus diesen Gründen Philo selbst kaum für den Verfasser von D. V. C. halten können, so wird sich doch das ganze philonische Colorit des Buchs nach Sprache und Gedanken am besten erklären, wenn wir den Ursprung desselben nicht erst an das Ende des dritten Jahrhunderts verlegen, sondern erheblich früher ansetzen d. h. sie einem zeitlich nicht allzuweit vom Meister selbst getrennten Schüler Philos zuweisen. Der Instanz, dass vor Eusebius über D. V. C. allgemeines Schweigen herrscht, dass kein einziger alexandrinischer Gelehrter des 2. und 3. Jahrhunderts der Schrift gedenkt, ist doch schon an und für sich nicht viel Gewicht beizulegen, und sie verliert vollends ihre Bedeutung, da es nicht an Zeichen dafür fehlt, dass Clemens und Origenes die Schrift doch gekannt haben[1].

Ist damit die Meinung, dass D. V. C. der Verherrlichung des aufkommenden christlichen Mönchtums diene,

---

Ton miteinzustimmen und über seines geliebten Plato's Symposion ein so plumpes und ungebildetes Urtheil abzugeben, insonderheit eine so grundgemeine Auffassung des platonischen Eros vorzutragen. Ebensowenig konnte Philo, der den im Symposion (p. 189 E) vorgetragenen Mythos vom Doppelmenschen wiederholt allegorisch in seiner Schriftauslegung verwertet (de opif. m. 24, leg. alleg. II, 24), mit einem Abscheu von diesem Mythos reden wie der Verfasser von de vita cont., der es nicht über sich gewinnen kann, diesen Mythos auch nur auszusprechen.

[1]) Schürer (a. o. O.) findet freilich die litterarischen Beziehungen mit Clemens und Origenes nicht von der Art, dass sie die Priorität der vita contempl. beweisen; am wenigsten bezüglich des Origenes, aber auch nicht bezüglich des Clemens. Denn der Gemeinplatz und dessen Nutzanwendung, worin sich beide stark berühren, könne von beiden aus gemeinsamer Quelle geschöpft sein.

bereits ins Wanken gebracht, so wird sie durch eine andere Betrachtung völlig erschüttert. Die Schrift selbst gibt uns ihrem Inhalt nach in der That nicht das geringste Recht, sie auf die Anfänge des christlichen Mönchtums zu beziehen. In der ganzen Beschreibung des Lebens der Therapeuten findet sich kein einziger Zug, den wir als specifisch christlichen anerkennen könnten. Soweit die Erscheinung, von der uns D. V. C. Kunde bringt, überhaupt zu deuten ist, ist sie jüdisch. Wäre dem nicht so, wir ständen hier vor einem Christentum ohne Christus, vor einem Gebilde, zu dessen charakteristischen Formen das Christentum wohl einige allgemeine Analogieen bieten würde, ohne dass sich darin eine wirkliche Erklärung dafür finden liesse.

Anders, wenn wir vom Judentum ausgehen. Auf ganz einfachem Wege ist freilich auch von hier aus die Lösung des Räthsels nicht zu gewinnen. Dafür ist das Therapeutentum, auch am jüdischen Massstab gemessen, eine zu eigenartige Erscheinung. Jüdisch ist aber ohne Zweifel das Studium von Gesetz und Propheten; auf jüdischen Ursprung weist die Feier des 7. und des 49. und 50. Tags; jüdisch d. h. den synagogalen Gewohnheiten entsprechend ist der Verlauf der Festversammlung, vom Judentum aus erklären sich die hauptsächlichsten Riten, das Gebet des Morgens und des Abends, der hl. Tisch mit der hl. Speise, mit den gesäuerten Broten und dem Salz, jüdisch ist endlich das Psalmensingen, speciell auch bei Nacht, sowie das Tanzen beim Feste.

Dem Vorschlag der oben genannten Stimme zu folgen d. h. dem Therapeutentum ein vorphilonisches Dasein zuzuerkennen und es aus den Tendenzen abzuleiten, wie

sie schon vor und unabhängig von Philo in den Kreisen der jüdischen Schriftgelehrten herrschend waren, wird sich nun allerdings nicht als möglich erweisen. Darum ist aber doch der Hinweis auf jene Tendenzen in hohem Grade beachtenswert und fruchtbar. Das Studium von Gesetz und Propheten steht ja ohne Zweifel bei den Schriftgelehrten und den Therapeuten gleichmässig oben an, und man meint in der That etwas von therapeutischer Luft zu wittern, wenn man in Pirke aboth (VI, 4) das Ideal eines Schriftgelehrten gekennzeichnet findet in den Worten: „So ist die Weise der Thorah: Brot mit Salz essen, Wasser spärlich trinken, auf der Erde schlafen und kümmerlich leben und mit der Thorah sich abmühen. Thust du dies, wohl dir, du hast es gut". Allein diese sicher charakteristische Stelle ist doch erst späten Ursprungs, und unser Gewährsmann findet sich ja selbst veranlasst, hervorzuheben, dass erst seit der Zerstörung des Tempels das Gesetzesstudium und die Gebetsübung als Ersatz des Opferdienstes eine so einzigartige Bedeutung bekommen haben.

So werden wir also nicht schon vor Philo, sondern erst nach ihm, d. h. nach dem Jahre 70 in den Kreisen der jüdischen Schriftgelehrten jene Tendenzen herrschend denken dürfen in der Spannung und in dem Maasse, wie es zur Erklärung einer Erscheinung wie der der Therapeuten — sei es nun in Schrift oder in Wirklichkeit — unumgänglich nötig ist. Und in Uebereinstimmung mit dieser allgemeinen Erwägung ist es ja auch ganz klar, dass ein so radikaler Bruch mit der ganzen jüdischen Cultus- Fest- und Feiertagsordnung und eine so völlige, nur wenige elementare Reste davon conser-

vierende Neuordnung, wie wir es bei den Therapeuten finden, vor der Katastrophe des Jahres 70 in jüdischen Kreisen, welche es auch sein mögen, völlig undenkbar ist.

Ein genauerer Blick gerade auf diese therapeutische Festordnung kann uns in solcher Ueberzeugung nur bestärken. Die Feier des 7. Tags mit der jüdischen Sabbathfeier in Zusammenhang zu bringen, unterliegt keinerlei Schwierigkeit. Das ist in der That die nächstliegende, sich selbst aufdrängende Erklärung. Bei der Feier des 49. und 50. Tags erklärt sich die Verteilung des Fests auf zwei Tage, sein Beginn am Vorabend aus der entsprechenden jüdischen Gewohnheit. Und das Fest selbst hat, wie schon die zahlenmässige Bestimmung desselben beweist, seine nächste Analogie im jüdischen Pfingstfest. An dieses erinnern die Festversammlung (Lev. 23, 21), die Freudenmahlzeit (Deut. 16, 10 ff.), die gesäuerten Brote (Lev. 23, 15 ff.), während das Salz das Bundessalz ist, das nach Lev. 2, 13 beim Speiseopfer nicht fehlen darf. Nicht minder weist auf einen Zusammenhang mit dem Pfingstfest der Gesang und Reigen der Chöre von Männern und Frauen, als Nachbildung der Siegesfeier, welche die Israeliten nach der Rettung aus dem Schilfmeer unter Moses und Mirjams Führung begangen haben (Ex. 15). Wird doch gerade beim Wochenfest (Deut. 16, 12) Israel vorgeschrieben: „Du sollst daran denken, dass du Sclave in Aegypten gewesen bist“. Allein wie kommts, dass gerade dieses Fest zum Hauptfest der Therapeuten geworden ist, ja zu ihrem einzigen Fest, das durchs ganze Jahr hindurch, alle 7 Wochen sich wiederholend, alle anderen jüdischen Feste verdrängt hat? Auch auf diese Frage glauben wir eine befriedigende Antwort geben zu können. Eben

weil den Therapeuten das Studium und die allegorische Ergründung des Gesetzes ein und alles war, eben darum musste auch das Pfingstfest für sie jene einzigartige Bedeutung gewinnen. Denn das Pfingstfest war das Fest der Gesetzgebung. Diese dem Philo und Josephus noch unbekannte Bedeutung hat das Pfingstfest aller Wahrscheinlichkeit nach auf Grund von Ex. 19, 1 ff. erst nach der Zerstörung Jerusalems bekommen. Aber gerade nach dem Fall des Tempels und Tempelcultus ist auch erst recht der Gedanke begreiflich, die alte, nunmehr in die Brüche gegangene jüdische Festordnung zu ersetzen durch regelmässige Wiederholung des als Gesetzgebungsfeier gedachten Pfingstfestes, dessen alter Name „Wochenfest“ bereits die Aufforderung zu solcher Wiederholung zu enthalten schien [1]).

Machen es uns hiermit auch die Zeitverhältnisse, auf die wir geführt werden, unmöglich, Philo selber als Verfasser von D. V. C. anzuerkennen, so müssen wir gegen die oben umschriebene Ansicht des jüngsten Verteidigers der philonischen Herkunft von D. V. C. noch von einer andern Seite aus Einsprache erheben. Wenn dieser das Therapeutentum schon vor Philo existieren und Philo in D. V. C. demselben nur seine eigenen Ideen und Motive unterlegen lässt, so macht er damit aus dem Therapeutentum ein verkrüppeltes Etwas, dem nicht bloss die Lebensfähigkeit abzusprechen ist, sondern von

[1]) Soviel gegen den von Schürer (Theol. Litztg. 1895, S. 390) gegen Conybeare (S. 397 ff.) erhobenen und auch von Wendland (S. 741. 770) anerkannten Einwand, dass das jüdische Pfingstfest und das Therapeutenfest nicht identisch sein können, da ersteres nur einmal im Jahr gefeiert worden sei, letzteres dagegen alle 50 Tage durchs ganze Jahr.

dem man sich überhaupt keine rechte Vorstellung mehr machen kann. Im Gegenteil wird zu sagen sein, dass für die Erklärung des Therapeutentums sei es nun als blosser litterarischer oder als historischer Erscheinung auf den Einfluss der philonischen Ideen und Ideale gar nicht verzichtet werden kann. Denn nicht bloss die Verachtung der Sinnlichkeit, die mystische Contemplation und Erhebung sowie die allegorische Schriftauslegung der Therapeuten ist auf Philo zurückzuführen, sondern auch das ganze zurückgezogene Leben der Therapeuten, ihre ganze mönchische Kolonie am Mörissee ist nichts anderes als die Verwirklichung oder Inscenierung eines philonischen Ideals. In den Kreisen der jüdischen Schriftgelehrten ist dasselbe nicht nachzuweisen, wohl aber findet Philo im Umgang mit der Menge die grösste Gefahr für das Tugendstreben und hält es darum für gut, dass man Haus, Vaterland, Verwandte und Freunde verlasse, um allein zu sein[1]). Und speciell der Geschichte Abrahams entnimmt er die Lehre, dass alle wahren Gottesfreunde die traute Einsamkeit lieben, wo der Fromme die Aehnlichkeit mit dem seligen Leben Gottes suchen kann[2]). So bleibt es dabei, dass das Therapeutentum und mit ihm die Schrift D. V. C. nur als eine in der Zeit nach Philo und unter Philos Einfluss entstandene Erscheinung begriffen werden kann.

Ob die Therapeuten mit ihrer Kolonie am Mörissee je bestanden haben? Im eigentlich historischen Sinne kaum. Dafür ist das Bild, das in D. V. C. gezeichnet wird, zu blass und abstrakt und entbehrt zu sehr der konkret realistischen

---

[1]) de praem. et poen. 3.

[2]) de Abrah. 4. 18.

Züge der Wirklichkeit. Viel eher wird man in der Schilderung ein ideales Programm zu erkennen haben, das absichtlich als bereits in Philos Zeit verwirklicht und als in dieser Verwirklichung durch Philo bewundert vorgestellt wird, damit es mit autoritativem Stempel und mit dem Beweis seiner Lebensfähigkeit versehen vor das Publikum trete. Der Verfasser ist ein Jude, in dem die Tendenzen, wie sie unter den jüdischen Schriftgelehrten seit der Zerstörung des Tempels sich regten, lebendig waren, der aber zugleich ganz und gar lebt in der stoisch-platonischen Atmosphäre philonischer Bildung, und der mit dem Zaubermittel der allegorischen Auslegung die Verbindung zwischen dem einen und dem andern leicht zu gewinnen weiss. Unter Philos Einfluss von mystisch-asketischen Idealen erfüllt, hat er, der von Philo zugleich gelernt hat, dass alle Menschen Brüder sind, allen Erscheinungen von Askese und Mystik, wie er sie bei den Griechen und Barbaren, bei den Kynikern oder bei den ägyptischen Priestern, seis aus eigener Anschauung, seis aus der Schilderung des Chairemon kennen gelernt hat, seine unbefangene Bewunderung gezollt und darin eine vorzügliche Weise der Gottesverehrung gesehen, wie sie dem Judentum bisher gefehlt hat, wie sie aber auf jüdischer Grundlage nur noch schöner und reiner sich herstellen zu lassen schien. Hier meinte er ein Element gefunden zu haben, das er nur dem reformbedürftigen Judentum einzuverleiben brauchte, um es im Geist der Zeit neu zu beleben und zu gestalten, so dass es den Vergleich und den Wettbewerb mit andern religiösen oder religiös-philosophischen Körperschaften siegreich bestehen konnte.

So ist D. V. C. — gewissermassen eine Parallele zu den gnotischen Experimenten auf christlichen Boden — vermutlich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden als das Programm eines hellenistisch-jüdischen Reformers, das mit den Anfängen des christlichen Mönchtums durchaus nichts zu thun hat.

Steht nun aber dieser ganzen Auffassung von D. V. C. und der darin geschilderten Erscheinung der Therapeuten nicht das bestimmte Zeugnis des Eusebius im Wege? Genau besehen leistet dieses Zeugnis doch nicht, was es zu leisten scheint. Wohl sagt Eusebius von der Schrift, dass sie ganz offenbar die noch bis jetzt bei uns geltenden Kirchenregeln enthalte und dass sie die Lebensart unserer Asketen so genau als möglich beschreibe. Allein gerade zu der meist charakteristischen Eigentümlichkeit der Therapeuten, zu ihrem abgesonderten Leben ausserhalb der menschlichen Gesellschaft weiss Eusebius keine einzige Parallele aus dem kirchlichen Leben seiner Zeit beizubringen. Die dem Eusebius selbst bekannten christlichen Asketen der Gegenwart reichen zur Vergleichung nicht aus. Und wenn nun Eusebius jene eigentümliche Erscheinung dem ursprünglichen Christentum zuschreibt, so kann er das doch nur thun mit der besonderen selbstersonnenen und die ganze Sache überhaupt als Ausnahmefall darstellenden Motivierung: „Sie thaten dies damals offenbar aus begeistertem warmem Glauben, indem sie die prophetische Lebensweise nachzuahmen strebten.“ Andere von Eusebius angeführte Vergleichungspunkte, wie die allegorische Schriftauslegung, das harte Fasten, das keusche Zusammenleben mit meist alten Jungfrauen drücken dem Therapeutentum keinen

christlichen Stempel auf, weil dies eben keine specifisch christlichen Züge sind. Wenn die mit dem therapeutischen Hauptfest zusammenhängende Nachtvigilie den Eusebius an eine ähnliche nächtliche Feier beim Fest des Erlösers d. h. beim christlichen Osterfest erinnert, so genügt es hiegegen darauf zu weisen, dass wir es hier und dort mit zwei völlig verschiedenen Festen zu thun haben Eine ganz freie Eintragung des Eusebius ist es endlich, wenn er in D. V. C. die christlichen Kirchenämter wiederfindet. Was in D. V. C. gesagt wird von dem Vorsitzenden (πρόεδρος), von den Aufsehern (ἐφημερευταί), von den Dienenden (διακονοῦντες), zeigt nur die oberflächlichste, entfernteste Verwandtschaft mit der christlichen Kirchenverfassung, während es unmittelbar an die Einrichtung der jüdischen Synagoge bezw. an die Classen der jerusalemischen Priesterschaft (ἐφημερίαι, ἐφημερίδες) erinnert.

Wir müssen also darauf verzichten, in D. V. C. eine Quelle für die Anfänge des christlichen Mönchtums zu erblicken. Und die Besprechung, die Eusebius dieser Schrift widmet, bringt uns auch nicht viel weiter, denn es ist darin wohl von christlichen Asketen, aber mit keinem Wort von christlichen Mönchen im eigentlichen Sinne die Rede. Dies gilt nicht bloss von der Kirchengeschichte des Eusebius, sondern auch von seiner Schrift „Von den Märtyrern Palästinas“ (5, 3; 10, 2; 11, 12), der Demonstratio evangelica (I, 8, 9), sowie von dem um 330 entstandenen Psalmencommentar. Der Name μόναχοι darf uns nicht irreführen. Eusebius denkt auch hier nur an gewöhnliche, in der Gesellschaft lebende Asketen. Das eigentliche Mönchtum ist der Aufmerk-

samkeit eines kirchengeschichtlich so interessierten Mannes wie Eusebius noch entgangen.

Das kann uns nicht Wunder nehmen, wenn das Mönchtum erst seit Diocletianus aus rohen Anfängen im fernen Oberägypten sich entwickelt hat. Jahrzehnte hat es bedurft, bis das Mönchtum sich zu einer wirklich historischen Grösse gestaltet und consolidiert hatte, zu einer Macht, die auch ausserhalb Aegyptens ernstlich Beachtung verlangte und verdiente. Dennoch ist das Mönchtum bereits in der Zeit des Eusebius machtvoll herangewachsen und hat Pachomius schon begonnen, das wild aufschiessende oberägyptische Mönchtum zu organisieren und zu disciplinieren, es in Klöstern zu versammeln und unter eine klösterliche Regel zu beugen. Die Eremiten hatten sich zum Teil bereits in Kolonieen zusammengethan. Pachomius [1]) ist einen Schritt weiter gegangen und hat das Klosterleben begründet. Im Jahre 317 hat er das Kloster Tabennesus [2]) am rechten Nilufer in der Thebais gestiftet, und als er im Jahr 340 starb, konnte er seine Mönche und Nonnen in verschiedenen Klöstern nach Tausenden zählen, und waren seine Stiftungen eine Macht geworden, die bei dem oberägyptischen Episkopat und Clerus eifersüchtigen Argwohn erregte. Der Vater und Märtyrer der Orthodoxie Athanasius hat sich freundlich zum Mönchtum gestellt. Kaum zum Bischof von Alexandrien geweiht hat er im Jahre 329 die Thebais besucht

[1]) Zu Pachomius vgl. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg und Leipzig, Mohr 1896 und zur Chronologie die Recension dieser Schrift von H. Achelis, Theol. Litztg. 1896, Nr. 9. S. 240 ff.

[2]) In Folge eines alten Schreibfehlers steht bei Sozomenus *ἐν Ταβέννῃ νήσῳ* statt *ἐν Ταβεννήσῳ*.

und das oberägyptische Mönchswesen kennen gelernt. Im Jahr 337 nach seiner Rückkehr aus Trier muss er auch von Antonius gehört haben, der um die Mitte dieses Jahres Alexandrien besucht hatte. Es ist daher durchaus glaubhaft, dass Athanasius, wie Hieronymus erzählt, während seines Exils im Jahr 341 die erste Kunde vom ägyptischen Mönchswesen nach Rom bringen und die Römerin Marcella für die mönchische Disciplin gewinnen konnte. Sein Leben lang hat Athanasius den Mönchen und Klöstern in der Thebais sein freundliches Interesse zugewendet.

Alles zusammenfassend können wir sagen: In den Tagen Diocletians beginnt das christliche Mönchtum zunächst in spärlichen Anfängen, dann aber rasch mit elementarer Gewalt aufzukommen, um sich vornehmlich unter Constantin und seinen Nachfolgern zu entwickeln und zu organisieren und von der Thebais aus weithin zu verbreiten. Hatten die Christen bisher innerhalb der Gemeinden und Familien, innerhalb der Städte und Dörfer ihre asketischen Neigungen befriedigt, jetzt beginnt auf einmal eine Art Auswanderung, und verlassen viele die menschlichen Wohnplätze, um draussen, sei's mehr in der Nähe, sei's mehr in der entlegenen Wildnis, sei's allein, sei's in kleineren oder grösseren Gruppen und schliesslich Klöstern ein asketisches und beschauliches Leben zu führen. Diese Abweichung von der alten Askese, diese nicht bloss in vereinzelten Fällen auftretende, sondern ganze Massen ergreifende Flucht aus der Welt und Gesellschaft ist es, die uns den Anfang des Mönchtums anzeigt.

Was ist nun die Ursache dieser neuen Erscheinung?

Hat der asketische Drang aus sich selbst heraus diesen neuen Weg gesucht und damit nur dem eigenen inneren Bedürfnis entsprochen, seinem Ideal noch ernstlicher nachzustreben und seine Verleugnung von Fleisch, Welt und Teufel noch entschiedener zu beweisen? An und für sich kann man diese Erklärung nicht für unmöglich halten. Aber was dagegen spricht, was diese Erklärung jedenfalls nicht als die volle, zureichende erscheinen lässt, ist eine historische Thatsache. Nicht bloss dass wir das Mönchtum auf einmal mit spontaner Gewalt aufschiessen sehen, während vorher nichts davon wahrzunehmen ist, wir sehen es auch zunächst hervorgehen aus einem local begrenzten Gebiet und aus einer bestimmten Bevölkerungsklasse. Lässt sich in den früheren Zeiten der Kirche höchstens ein vereinzelter Eremit als seltene Ausnahme von der Regel nachweisen, jetzt ist der Andrang zum Mönchsleben eine Erscheinung, die plötzlich zu Tage tritt und zwar zunächst in einer bestimmten ägyptischen Provinz und speciell in der niederen, bäuerlichen Bevölkerung derselben.

Man hat denn auch mit Recht gedacht, dass bei der Entstehung des Mönchtums besondere Ursachen im Spiel sein müssen. Die Verfolgungen der Kirche schienen in erster Linie die gewünschte Erklärung geben zu können [1]. Doch fehlen dieser Annahme die historischen Beweismittel. Weist man auf die Erzählung des Dionysius von Alexandrien [2], dass während der Verfolgung unter Decius viele in die Wüste und in die Berge

---

[1]) So neuerdings noch Gass, Zur Frage vom Ursprung des Mönchthums, Ztschr. f. K.G. II, 1878, S. 254—275.

[2]) Eus. h. e. VI. 42.

flüchteten, so fasst doch Dionysius selbst das alles nur auf als vorübergehende Folgen der herrschenden Not und erinnert daran allein, um eine Vorstellung zu geben von den Gefahren, in welchen die Christen damals sich befanden. Wären die Verfolgungen der Kirche die Ursache der Entstehung des Mönchtums gewesen, dann hätte das letztere bereits viel früher entstanden sein müssen, und dann hätte umgekehrt der grosse Umschwung der Dinge unter Constantin die Bewegung zum Stillstand bringen müssen. Aber erst mehrere Jahrzehnte nach der Verfolgung des Decius können wir die ersten Spuren davon entdecken, und unter Constantin ist die Flut immer noch im Wachsen.

Die Bedeutung der Verfolgungen für unsere Frage besteht darin, dass sie dazu beigetragen haben, das pessimistische Kapital zu vermehren, die schwermüthige Atmosphäre zu verdichten und den Geist der Weltverneinung aufzureizen zu fanatischer Aktivität. Das alles gehört zu den Vorbedingungen des Mönchtums, aber die Entstehung desselben im Unterschied von der alten Askese erklärt sich uns auf diese Weise nicht. Die Anfänge des ägyptischen Mönchtums jedenfalls verrathen keinen direkten Zusammenhang mit den Verfolgungen.

Sollte nun aber nicht vielleicht umgekehrt gerade das Aufhören der Verfolgung den Anstoss zum christlichen Mönchsleben gegeben haben? Sollte die Martyriumsfreudigkeit, die in der Welt keine Befriedigung mehr fand, draussen in der Einsamkeit und Wildniss die Gelegenheit zur Bewährung christlichen Heldenmutes gesucht haben? Aber warum haben dann nicht schon

die 40 Friedensjahre vor Diocletian das Mönchtum ins Leben gerufen? Allerdings erzählt Gregor von Nazianz[1], dass nach der Verfolgung Maximins einige Märtyrer, die die Verfolgung lebend überstanden, sich mit wenigen Gleichgesinnten in die Wälder des Pontus zur Fortsetzung standhafter Bewährung zurückgezogen hätten. Doch was will diese Angabe bedeuten? Das Beispiel, von dem hier erzählt wird, hat in Kleinasien zunächst keine Nachahmung gefunden und das Mönchtum daselbst nicht begründet. Erst durch Basilius und Gregor von Nazianz ist es im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts nach ägyptischem Muster daselbst eingeführt worden. Aus jenem vereinzeltem Falle ist nichts zu schliessen, um so weniger, da in der Zeit, auf die er sich bezieht, das Mönchtum in Aegypten längst seinen Anfang genommen hatte.

Doch wollen wir damit der grossen Veränderung in der Weltstellung der Kirche im Anfang des 4. Jahrhunderts keineswegs jeden Einfluss auf das Aufkommen des Mönchtums absprechen. In der Askese überhaupt sucht ja ein Streben nach persönlicher, individueller Frömmigkeit und Lebensheiligung seine Befriedigung, dem das vulgäre, kirchliche Frömmigkeitsleben nicht genügt. Es ist darum an und für sich sehr wohl denkbar, dass unbefriedigende kirchliche Verhältnisse den asketischen Trieb in solche Spannung versetzten, dass er sein Heil in völliger Weltflucht suchte. In der That, je mehr das Aufhören der Verfolgung und die Begünstigung der Kirche durch den Staat die Scheidewand, welche bisher Kirche und Welt von einander trennte, zu Fall brachte und die Kirche

[1]) Vgl. Gass, Zeitschrift f. K. G. II. 1878. S. 265.

als Freundin und Genossin des Staats und damit als Bestandteil der Welt erscheinen liess, und je mehr damit thatsächlich auch die bereits begonnene Verweltlichung der Kirche ihren Fortgang nahm, desto mehr konnte oder musste in den altchristlichen Idealen und asketischen Tendenzen huldigenden Kreisen der christlichen Gläubigen die Neigung befördert werden, um der mit der Welt verbundenen, selbst mehr oder weniger zur Welt gewordenen Kirche den Rücken zu kehren und draussen ausserhalb des menschlichen Gesellschaftslebens ein der Welt durchaus abgekehrtes vollkommenes Christentum zu pflegen. Dennoch glauben wir nicht, dass aus solchen Einflüssen gerade der Ursprung des Mönchtums zu erklären sei. Da das Mönchtum in Aegypten unter der ländlichen Bevölkerung der Thebais aufgekommen ist, so müsste, die Richtigkeit jener Erklärung vorausgesetzt, gerade hier und zwar schon in der vorkonstantinischen Zeit der Uebergang vom Verfolgungszustand zum Friedenszustand, die Verschmelzung der Kirche mit der Welt sich besonders stark in einer für das christliche Empfinden anstössigen Weise bemerkbar gemacht haben. Das ist schon an und für sich völlig unwahrscheinlich und auch historisch nicht zu beweisen. Was wir wahrnehmen können, ist nur dies: der ächte Mönch findet kirchliche Würden mit seinem Stande unvereinbar, er ist sich auch dem Clerus gegenüber seiner grösseren Heiligkeit bewusst. Aber in einen Gegensatz zur Kirche hat sich auch das älteste ägyptische Mönchtum niemals gestellt. Aus einer Reaction gegen die verweltlichte Kirche vermögen wir uns den Ursprung des Mönchtums nicht zu erklären, wenn wir darin auch ein Moment

anerkennen wollen, das die Ausbreitung des Mönchtums begünstigt hat.

Sollte nun aber, wenn wir mit diesen Erklärungen unsern Zweck nicht erreichen, vielleicht Weingarten[1]) Recht haben, der in gewissen Einrichtungen des ägyptischen Heidentums den Schlüssel des Geheimnisses gefunden zu haben meint? Sollten wir, wie er glaubt, in den Reclusi der ägyptischen Serapistempel, die Vorbilder der christlichen Mönche zu sehen haben? Ich möchte auf diese Frage in erster Linie antworten mit einer Gegenfrage. Sollte ein heidnischer Cultus solch einen mächtigen Einfluss auf das Christentum geübt haben gerade zu einer Zeit, da seine eigene Lebenskraft bereits gebrochen war? Und sollte dieser heidnische Cultus auf christlichem Boden eine Wirkung erzielt haben, die er auf eigenem Boden nicht erzielt hat? Muss schon von diesen allgemeinen Erwägungen aus Weingartens Hypothese bedenklich erscheinen, sie verliert erst recht an Wahrscheinlichkeit, wenn man auf ihre konkrete Begründung sieht.

Weingarten ist von der historisch unhaltbaren Vorstellung ausgegangen, dass in den Heiligtümern des Serapis eine Anzahl büssender Asketen als Klausner gelebt hätten. Die Personen, die er im Auge hat, haben aber zunächst jedenfalls kein eigentliches Klausnerleben geführt. Denn wenn sie auch die Grenzen des Heiligtums nicht überschreiten durften, so hatten sie doch freie Bewegung durch den ganzen grossen Tempelbezirk. Es sind Hierodulen, die zum Teil priesterliche Funktionen verrichten, zum Teil aber, ohne Priester des

[1]) a. a. O.

Serapis zu sein, im Heiligtum sich aufhalten, um durch Incubation von dem Gotte Heilung oder Visionen und Orakel zu erhalten. Haben sich einzelne Personen zu diesem Zwecke aus rein persönlichen Gründen für kurze Zeit in das Serapeum begeben, so scheinen andere daraus ein förmliches Gewerbe gemacht und eine Art Gilde gebildet zu haben [1]). Um Busse und Askese ist es aber diesen Leuten keineswegs zu thun. Auch Weltflucht ist nicht das Motiv, das sie leitet, und es ist darum nicht einzusehen, wie von hier aus der Anstoss erfolgen konnte zu einer mit so elementarer Gewalt sich Bahn brechenden Erscheinung, wie das christliche Mönchtum es war. Ein solcher Zusammenhang ist um so weniger zu verstehen, als jene Serapis-Hierodulen nicht einmal eines besonderen Ansehens sich erfreut zu haben scheinen.

Doch birgt sich oft im Irrtum ein Rest von Wahrheit. So auch wohl in diesem Falle. Ein gewisser Einfluss des Serapisdienstes, wenn auch nicht auf die Entstehung, so doch auf die nächste Entwicklung und Gestaltung des Mönchtums wird man kaum in Abrede ziehen dürfen. Lässt sich auch nicht beweisen, dass Pachomius, der erste Organisator des Mönchtums, anfänglich selbst Serapispriester gewesen sei [2]), so ist doch

---

[1]) Vgl. die neueste, eingehendste und beste Untersuchung über die Serapishierodulen bei Preuschen, Mönchtum und Sarapiscult, Programm, Darmstadt, 1899. Die κάτοχοι sind nach Preuschen nicht reclusi sondern „Besessene des Sarapis“.

[2]) Preuschen (S. 30) leugnet überhaupt jede Verbindung des Pachomius mit dem Sarapisdienst und beruft sich dafür auf P. Ladeuze (Etude sur le cenobitisme Pakhomien, Louvain 1898, p. 157 ss.), der diesen Irrtum hoffentlich für immer aus der Welt geschafft habe. Dies Urteil erscheint mir viel zu radikal. Die Schrift von Ladeuze ist mir übrigens nicht bekannt.

Thatsache[1]), dass er, noch ehe er zum Christentum übergetreten war, an der Stätte eines — wenn auch wohl schon verlassenen — Serapisheiligtums sich niederliess. Und wenn auch das, was er hier thut, eine Nachahmung der Liebesthätigkeit ist, die er von Christen an sich selber erfahren hat, so ist doch bezeichnend, dass er, der noch keineswegs Christ geworden war, gerade an dieser dem Serapis geweihten Stätte die Stimme Gottes vernimmt. Schwebt ihm da nicht das Bild jener Hierodulen vor, die im Heiligtum des Serapis sich aufhalten, um die Offenbarungen des Gottes zu empfangen? Und erklärt sich aus diesem Zusammenhang nicht auch die weitere Thatsache, dass auch bei dem zum Christentum übergetretenen Pachomius ebenso wie bei seinen Mönchen das visionäre Element fortdauernd eine ganz ausserordentliche Rolle spielt, so sehr, dass es unter seinen Scharen epidemisch um sich greift, und dass Pachomius selbst auf der Synode zu Esneh darob angeklagt wird? Dass Pachomius bei seiner Auffassung und Gestaltung des Mönchslebens in der That von Vorstellungen geleitet ist, die dem Serapiscult entlehnt sind, scheint sich auch sonst zu verrathen, negativ dadurch, dass dem übrigen gleichzeitigen ägyptischen Mönchtum gegenüber die Askese bei Pachomius verhältnismässig zurücktritt, positiv vornehmlich dadurch, dass Pachomius bei seinen Mönchen die Tonsur eingeführt hat, die im Serapisdienst zu Hause ist. Und legt sich nun im Zusammenhang hiemit nicht auch die weitere Annahme nahe, dass das Serapeum mit seinen dem Gotte sich weihenden Hierodulen das Urbild gewesen ist, nach dem sich im Geiste des Pacho-

[1]) Vgl. die koptisch-memphitische Vita.

mius der Plan des Coenobiums christlicher Mönche gebildet hat? Tief eingewurzelte Elemente der ägyptischen Volksreligion haben so in natürlichem Synkretismus auf das christliche Mönchtum einen gestaltenden Einfluss geübt, und gerade dies, dass Pachomius mit genialem Blick und Griff anknüpfte an die nationale Religion, erklärt wesentlich den ungeheuren Erfolg, den er gehabt hat[1]. Aber der Einfluss jener Elemente ist sekundär, nicht primär. Die Entstehung des Mönchtums selbst ist daraus nicht zu erklären.

Bringt so auch der Serapisdienst des Rätsels Lösung nicht, noch viel weniger kann hiefür der Buddhismus[2] zu Hilfe gerufen werden. So gross auch die Analogie zwischen dem buddhistischen und christlichen Mönchtum sein mag, so lassen sich doch keine historischen Berührungspunkte nachweisen. Beide im Grund gleichartige Erscheinungen sind selbständig auf eigenem Boden erwachsen. Angenommen selbst, dass man im griechisch-römischen Altertum mehr als bloss traditionelle Kenntniss vom indischen Buddhismus hatte, so ist doch keine Spur davon zu entdecken, dass in den Tagen, da das christliche Mönchtum entstand, buddhistischer Einfluss sich geltend gemacht hätte. Wohl meint man ein Zeugnis dafür anführen zu können, dass der Buddhismus bis nach Alexandrien vorgedrungen sei, aber damit würde man blos einen Beweis bekommen für eine Zeit, die

[1]) Auch Antonius ist vielleicht schon unwillkürlich daher beeinflusst. Doch spielt das visionäre Element bei ihm keine solche Rolle wie bei Pachomius. Von einem bewussten Anknüpfen an den Serapiscult kann bei Antonius keine Rede sein.

[2]) Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1878, S. 148 ff.

anderthalb Jahrhunderte vor Christus oder mehr als vier Jahrhunderte vor dem Ursprung des Mönchtums lag. Der Beweis verliert aber vollends seine Kraft, da es mehr als zweifelhaft ist, ob in dem genannten Zeugnis überhaupt von Alexandria in Aegypten und nicht vielmehr von Alexandria ad Caucasum die Rede ist[1]).

Wenn nun all' diese Erklärungen als unzureichend sich erweisen, müssen wir dann unsere letzte Zuflucht zum Neuplatonismus nehmen[2]), zu jener mächtigen geistigen Bewegung, in der der griechische Genius, alle früheren Versuche zusammenfassend, den letzten Anlauf genommen hat, um ein System zu gewinnen, das seine speculativen und religiösen Bedürfnisse zugleich befriedigte? So gewiss wir hier den geradezu typischen Ausdruck einer Weltanschauung finden, in welcher auf dualistischer Grundlage Daemonenglaube, Askese, Mystik und Ekstase zu einem Ganzen vereinigt sind, und so gross auch der Einfluss gewesen ist, den der Neuplatonismus im Lauf der Zeit ausgeübt hat auf das Dogma und die religiöse Stimmung der Kirche, auf die mystische Frömmigkeit bis zu diesem Tag, so glaube ich doch in Abrede stellen zu müssen, dass der Neuplatonismus speciell bei der Frage nach dem Ursprung des Mönchtums als ein wesentlicher Faktor in Rechnung zu ziehen ist. Wollten wir anders urteilen, so müssten wir annehmen, dass gerade unter der ländlichen Bevölkerung der Thebais der neuplatonische Einfluss sich besonders stark geltend ge-

---

[1]) Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin, 1857, S. 193.

[2]) So neuerdings besonders Keim, Aus dem Urchristentum, Zürich 1878, S. 215—220.

macht habe. Es ist aber wohl Niemand, der diese Voraussetzung anerkennen möchte. Der Neuplatonismus hat überhaupt wohl erst im Lauf des vierten Jahrhunderts seine volle Wirkung auf die Kirche zu üben begonnen. Da hat er dann allerdings dem Mönchtum ohne Zweifel mächtigen Vorschub geleistet und gerade auch die gebildeten Klassen in den Bannkreis mönchischer Ideale gezogen. Aber damit ist nur sein Einfluss auf die Ausbreitung und Entwicklung des Mönchtums, nicht auf den Ursprung desselben erwiesen.

Auf diesen verschiedenen Wegen haben wir also eine Antwort auf die Frage, die uns hier beschäftigt, nicht finden können. Wo sollen wir dann dieselbe suchen? Wir möchten die Reihe der bisherigen Erklärungsversuche nicht ohne Weiteres mit einem neuen vermehren, sondern damit beginnen, einen Hauptfehler in der bisherigen Betrachtungsweise aufzuzeigen. Man hat den Blick zu einseitig auf Aegypten gerichtet. Die Basis der Untersuchung muss erweitert werden. Wohl hat man schon gefragt, ob nicht im Osten das Mönchswesen zur gleichen Zeit wie in Aegypten selbständig aufgekommen ist. Aber die Nachforschungen in dieser Richtung haben zu keinem Ergebnis geführt.

Die Bundesbrüder des persischen Weisen Aphraates (337 v. Chr.) sind keine Mönche, die ausserhalb der Gesellschaft leben, sondern Asketen alten Schlages, wie sie auch Eusebius noch kennt[1]).

Statt nach Osten möchte ich vorschlagen, den

---

[1]) G. Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien. Aus dem Syrischen. Texte und Unters. III. 2, 1888. (Vgl. 6. und 18. Homil.).

Blick nun einmal nach Westen zu richten. Nicht nach Italien oder Gallien, denn da war das Mönchtum im Anfang nur ein importierter Modeartikel. Wichtigere Ergebnisse dagegen erwarte ich von den Wahrnehmungen, die sich in der Provinz Afrika machen lassen.

Nicht lange nach der Zeit, in der wir den Ursprung des Mönchtums suchen, wurde aus Anlass eines Streits um den bischöflichen Stuhl von Carthago die nordafrikanische Kirche in zwei Parteien zerteilt, Donatisten und Katholiken, die ersten die eigentliche Landespartei, die andern gestützt durch Rom und den Kaiser. In dem langen verhängnisvollen Streit der Parteien treten nun als Helfer der Donatisten fanatische Banden auf, die selbst mit dem kaiserlichen Militär blutige Zusammenstösse haben. Man kann begreifen, dass die Gegner auf diese Leute, die Circumcellionen genannt werden, nicht gerade gut zu sprechen sind. In unsern katholischen Quellen erscheinen sie als ein schwer zu definierendes Mitteldding zwischen Bauern, Schelmen und Schwärmern. Sie selbst dagegen nennen sich die „Heiligen", die „Streiter" oder „Soldaten von Christus", da sie für Christus gegen den Satan streiten[1]). Und bei den Donatisten sind sie auch geehrt als ein heiliger, mit dem Clerus verwandter Stand[2]). Man darf nicht zweifeln, dass die Circumcellionen dasselbe sind, was in der Kirche die Mönche sind, die auch „Heilige", „Athleten Gottes"

---

[1]) August. Enarrat. in psalm. 132,6; Optat. de schismate Donatist. III, 4.

[2]) August. epist. 108, 14; contr. Cresc. III, 42; IV, 60. 61; contr. Gaudent. I, 28; epist. 132, 1. 2; 105, 3; enarrat. in psalm. 19, 5; Optat. III, 4; Victor episc. Vit. hist. persec. Africae III, 10.

oder „Soldaten von Christus“ genannt werden. Augustinus allerdings weist diese Gleichstellung ab [1]), aber was er sagt, kann uns in unserer Meinung nur bestärken. Oder sollten wir anders urteilen müssen, wenn Augustinus den ganzen Unterschied darin findet, dass die kirchlichen Mönche nüchtern, ruhig, organisiert, die Circumcellionen wild und undiscipliniert sind, die einen Deo gratias, die andern Deo laudes zum Grusse haben? Was die Wildheit betrifft, so ist der Unterschied jedenfalls gering genug. Oder sind die ägyptischen Mönche, die der Hypatia die Kleider vom Leibe rissen und ihren Körper in Stücke hackten, weniger roh und fanatisch gewesen? Die Entwicklung des kirchlichen Mönchswesens im vierten und fünften Jahrhundert haben allerdings die Circumcellionen nicht mitgemacht. Aber einen principiellen Unterschied begründet das nicht. Der Historiker kann darin von seinem Standpunkt aus nur einen Vorteil sehen. Denn aus diesem Grunde stellen sich uns die Circumcellionen im Wesentlichen so vor, wie sie von Anfang an gewesen sind, und haben wir darum gerade hier mehr als irgendwo anders Gelegenheit, den ältesten Mönchen gleichsam unmittelbar ins Gesicht zu sehen.

Was uns bei einem näheren Blick auf die Circumcellionen in erster Linie ins Auge fällt, ist dies, dass ihr Aufkommen allem nach gerade der Zeit zuzuweisen ist, in der auch das Mönchtum in Aegypten entstanden ist. Kurz vor Constantin, in der Zeit da der heidnische Cultus noch blühte, scheinen sie zuerst aufgetreten zu sein [2]). Da kamen sie in Scharen zu den heidnischen

---

[1]) Enarrat. in psalm. 132.

[2]) Optatus (III, 4, cf. II, 15) sagt, dass sie schon ante unitatem

Opferfesten, um sich von den Heiden töten zu lassen. Der Name Circumcellionen ward ihnen nach Augustinus gegeben, weil sie draussen auf dem Feld ohne festen Wohnplatz und ohne zu arbeiten sich aufhielten und die Wohnungen der Bauern umschwärmten, um für ihren Unterhalt etwas zu erhalten. Sie waren Asketen, die die Ehe verwarfen, aber doch wurden unter ihnen auch Weiber gefunden, Weiber, von denen Augustin gewiss nicht ganz der Wahrheit entsprechend behauptet, dass sie nur darum keine Männer haben wollten, um desto ungebundener leben zu können. Von Hause aus der Organisation entbehrend, haben sich die Circumcellionen während des Donatistenstreits gelegentlich den Bedürfnissen des Angriffs oder der Verteidigung entsprechend zu grösseren Banden unter bestimmten Anführern vereinigt. Das ganze Wesen der Circumcellionen concentrierte sich in einem hochgespannten Teufelsglauben. Die Welt nicht bloss mit ihrem heidnischen Cultus, sondern auch mit ihren politischen, bürgerlichen, socialen Einrichtungen und Verhältnissen war für sie ein Reich des Teufels, und selbst der eigene Körper scheint von ihnen wesentlich nur als ein Stück dieser teuflischen Welt gewertet worden zu sein. Nach all diesen Richtungen den Streit mit

ecclesiae umhergeschwärmt seien. Auch Augustin (epist. 185, 3, cf. contra Gaudent. I, 28) spricht von der Zeit ante leges, da die Circumcellionen zu den heidnischen Festen strömten, nicht um die Götzenbilder zu zerstören, sondern um sich von den Götzendienern töten zu lassen. Augustin will hier die Circumcellionen verdächtigen als Leute, die sich gleichsam zum Menschenopfer hergegeben hätten. Doch ists blosse Verdächtigung. Augustin bringt ja diese Leute selbst in Gegensatz zu den Götzendienern und erkennt sie damit als Christen an, die sich bei den heidnischen Festen einfach töten liessen, um als Märtyrer aus der Welt zu kommen.

dem Teufel aufzunehmen, war ihre Aufgabe. Daher diese entschiedene Abkehr von der Welt und doch zugleich ein gewisses aggressives Eingreifen in die weltlichen Verhältnisse, daher das Preisgeben des eigenen Lebens und selbst die Sucht, um durch Selbstmord dem leiblichen Dasein ein Ende zu machen. Den Pessimismus socialer Verzweiflung sehen wir hier in ein religiöses System gebracht.

Das Bild, das wir so von den Circumcellionen Afrikas bekommen, stimmt in den allgemeinen Grundzügen durchaus überein mit dem der ältesten ägyptischen Mönche vor oder ausserhalb der klösterlichen Organisation. Weltflucht und Weltverneinung, Kampf mit Teufel und Dämonen sind die gemeinsamen Kennzeichen. Die bäuerliche Bevölkerung ist gleichmässig der Träger der Bewegung. Ihre muthmassliche Ursprungszeit ist hier und dort die Regierung Diocletians. Ein gewisser Unterschied tritt zu Tage in dem mehr beschaulichen Leben der ägyptischen Mönche an der einen und in der mehr aggressiven Haltung und der Selbstmordmanie der Circumcellionen an der andern Seite. Man kann darin einen Unterschied des nationalen Temperaments sehen; man kann, was die Circumcellionen betrifft, darauf weisen, dass bei ihnen der Donatistenstreit den Geist der Opposition und des Fanatismus fortwährend wach erhielt, aber die eigentliche Ursache davon wird man doch darin sehen müssen, dass wir uns dort im Land von Clemens und Origenes, hier im Land von Tertullian und Cyprian befinden. Die Ideale dieser letzteren sind in dem Circumcellionentum wenn auch in roher Form verwirklicht. Tertullian, der Stoiker und Montanist unter den Kirchenvätern, ist es

gewesen, der die Kriegsmannschaft von Christus zum Streit gegen den Satan aufgerufen und ihr die Welt- und Todesverachtung als höchste Tugenden eingeprägt hat. Nicht bloss die Bildung, die Genüsse, die äusseren Güter der Welt muss man verwerfen, der Glaube muss auch den Hunger wie den Tod in jeder Form um Gotteswillen verachten. Und in den Bahnen Tertullians hat Cyprian Armuth, Jungfräulichkeit, Märtyrertum als die höchsten Stufen christlicher Vollkommenheit gepriesen. Wo so das christliche Streben von jedem positiven Verhältnis zur Welt losgelöst ist und in Beziehung auf das irdische Leben einen rein negativen Charakter trägt, da kann dies Streben sich nur noch offenbaren in einer gewissen leidenden Tapferkeit, und darf es uns nicht wundern, wenn da der Selbstmord zur letzten Tugend wird und selbst den Schein des Martyriums bekommt, zumal wenn das letztere nicht mehr auf anderem Wege zu erreichen ist. Von solchen Consequenzen bleiben die Alexandriner bewahrt durch die idealistisch-mystischen Elemente ihrer religiösen Weltanschauung, die bei Plato und Philo ihre Wurzeln haben. So hoch auch bei Clemens und Origenes die Askese gestellt wird, so mächtig auch bei ihnen das Streben ist, befreit zu werden aus den Banden der Sinnlichkeit und Körperlichkeit, die Askese hat hier doch einen unmittelbaren positiven Zweck und schenkt dem Menschen eine positive Befriedigung, indem sie ihn zur Gemeinschaft mit Gott, zum Schauen des Verborgenen und Gottes selber leiten soll. Die aus der ägyptischen Volksreligion, speciell dem Serapisdienst stammende Vorstellung, dass die der Gottheit sich Weihenden allerlei Kräfte, Offenbarungen und Visionen teilhaftig werden, fand

hier einen Anknüpfungspunkt. Dies ist der Grund, warum das ursprüngliche afrikanische Mönchtum bei aller wesentlichen Uebereinstimmung doch einigermassen anders sich vorstellt als das ägyptische, und hierin liegt auch zugleich die Erklärung dafür, dass nicht das erstere, wohl aber das letztere eine Zukunft gehabt hat.

In der geistigen Atmosphäre von Tertullian und Cyprian, von Clemens und Origenes lebt das Mönchtum, und doch hat es in der Zeit dieser Kirchenväter und noch geraume Zeit nachher keine Mönche, nur Asketen gegeben. Gewiss ein Beweis, dass etwas Besonderes dazu gekommen sein muss, um an die Stelle der alten Askese das Mönchtum treten zu lassen! Aus dem ganzen Charakter der Circumcellionen spricht zu uns mit aller gewünschten Deutlichkeit, mit scharfen, selbst entsetzlichen Zügen das sociale Elend der Zeit, vornehmlich der ländlichen Bevölkerung, aus der sie hervorgegangen sind. Es sind Bauern, welche die Verzweiflung den unfruchtbaren, vergeblichen Streit um die gesellschaftliche Existenz aufgeben, Haus und Arbeit verlassen und einem Leben entflüchten liess, das noch elender war als ein eigentliches Sklavenleben. Aufrührer und Räuber hätten diese Leute unter gewöhnlichen Verhältnissen werden müssen, aber die Religion hat das rebellische Element in ihnen abgeschwächt oder gebrochen und ihnen eine Lebensform angeboten, die ihrem Nihilismus ein ethisch-religiöses Recht zu geben, und ihnen nach diesem Leben ein Glück zu garantieren schien, das sie in dieser Welt nicht hatten finden können. Und doch der socialistische und anarchistische Grundzug in ihrer Erscheinung offenbart sich deutlich, wenn von ihnen

berichtet wird, dass sie nicht bloss den Befehlen der Obrigkeit sich widersetzen, sondern dass sie auch die Grundbesitzer bedrohen, Schuldbekenntnisse für nichtig erklären, die Herren aus ihren Wagen holen und die Knechte hineinsetzen[1]).

Schon Tertullian[2]) hat eine sociale Krisis nahen sehen. Er fürchtet, dass das Land übervölkert ist und hält Pest, Hungersnot, Krieg, Erdbeben für notwendige Mittel, um Raum zu schaffen. Die Krisis ist gekommen, aber erst unter Diocletian. Unter seiner Regierung, erzählt Laktanz[3]), war der Steuerdruck so unerträglich geworden, dass eine Menge Bauern ruiniert Feld und Arbeit den Rücken kehrten und in die Wälder sich zurückzogen.

Der sociale Zustand des Reichs hatte sich schon längst traurig genug gestaltet. Die unaufhörlichen Kriege nach Aussen und im Innern, die Unsicherheit und die finanziellen Lasten, die Münzkrisis und die Corruption der Verwaltung, das alles hatte dazu mitgewirkt. Wenn schon diese Zustände die ackerbautreibende Bevölkerung des Reichs besonders hart zu fühlen hatte, so wurde dieselbe aufs Aeusserste getroffen, als unter Diocletian die Reorganisation des Reichs, des Heers und der Verwaltung erhöhte Opfer verlangte, die fiscalischen Organe selbst strenger funktionierten, und der Steuerdruck nach dem herrschenden System in der Form von Grundsteuer und Kopfgeld direkt oder indirekt mit voller Wucht die unteren Klassen traf, insbesondere die der Willkür der

[1]) Optat. III, 4.
[2]) de anima c. 30.
[3]) de mortibus persecutorum c. 7.

Beamten und der Landherren preisgegebenen kleinen Bauern und Kolonen. Da hat die Verzweiflung sich dieser Leute bemächtigt. Da haben im Sommer des Jahres 285 in Gallien die Bagauden sich erhoben, um ihre Ackerwerkzeuge als Waffen zu gebrauchen und das Land zu einem Schauplatz zu machen von Raub, Mord und Brand. Und was die Bagauden in Gallien sind, das sind in gewissem Sinn in Nordafrika und Aegypten, in Provinzen, wo das Christentum bereits grössere Verbreitung gefunden und tiefer Wurzel gefasst hatte, die Circumcellionen und die Mönche. Bei den Circumcellionen haben wir den Beweis für die Wahrheit des Gesagten kaum noch zu erbringen. Was Aegypten betrifft, so ist es jedenfalls sehr bezeichnend, dass auch hier das Mönchtum unter der bäuerlichen Bevölkerung der Thebais seinen Anfang nahm. Die Ueberlieferung gestattet uns hier allerdings viel weniger als in Afrika einen näheren Einblick in die Sache. Sie ist nur für die religiöse Seite der neuen Erscheinung interessiert und die unbefangene, rein historische Frage nach den Motiven und Ursachen, aus denen das Aufkommen des Mönchtums zu erklären sei, liegt ihr fern. So verhält es sich auch mit der Vita Antonii. Sie erklärt den Uebertritt des Antonius zum Mönchtum aus dem Eindruck, den das Leben der Apostel in der Nachfolge Christi auf ihn machte, speciell aus dem Eindruck, den das in der Kirche vernommene Wort Jesu bei ihm erweckte: „Willst du vollkommen werden, so gehe hin, verkaufe alles was du hast und gib es den Armen, und nimm dein Kreuz und folge mir nach, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.“ Aber diese

Erklärung, geschweige dass sie uns für die ganze grosse Erscheinung die nötige Begründung gibt, reicht nicht einmal für Antonius persönlich aus. Tausende und aber Tausende, die nicht weniger empfänglich waren als Antonius, haben vor ihm zwei Jahrhunderte hindurch dieselben Worte vernommen und dieselben Eindrücke empfangen und doch werden sie dadurch nicht zum mönchischen Leben geleitet. Es müssen also noch andere als bloss religiöse Motive im Spiel gewesen sein. Unwillkürlich werden solche denn auch durch die Vita Antonii wenigstens angedeutet. Auch Antonius selbst war ein Bauer, und wenn ihm auch ein gewisser Wohlstand zugeschrieben wird, um das Opfer, das er brachte, desto grösser erscheinen zu lassen, so ist doch die Erzählung charakteristisch, dass er seine Güter, während er den Preis seiner beweglichen Habe unter die Armen verteilte, seinen Dorfgenossen überliess, damit sie ihm und seiner Schwester nicht beschwerlich fielen d. h. keine weiteren Steuerbeiträge mehr verlangten. Jenes Wort Christi, das den Antonius so ergriffen, schlug als eine willkommene Offenbarung, als ein wahres Evangelium an das Ohr einer Zeit und einer Bevölkerung, die des socialen und weltlichen Elends überdrüssig nach Befreiung und Erlösung verlangte.

Aegypten und Nordafrika befanden sich wesentlich in demselben Zustand. Beide waren Provinzen mit einer äusserst dichten Bevölkerung, beide waren Länder, deren Kornproduktion zu einem grossen Teil als Steuer ausgeführt wurde. Hier und dort hatte die Latifundienwirtschaft bezw. der kaiserliche Domanialbesitz eine besonders grosse Ausdehnung bekommen. Zu diesen sociale Krisen

begünstigenden Verhältnissen kamen unglückliche Zustände anderer Art. In Afrika hatte die Jahrzehnte hindurch währende und erst durch Maximian beendete sogenannte Fünfvölkerfehde viel Elend über das Land, speciell über Mauretanien und Numidien gebracht. Aegypten, in dessen oberem Teile der Steuerdruck schon unter Augustus militärische Massnahmen nötig gemacht hatte, war durch die nach dem Nilland übergreifenden palmyrenischen Wirren, durch die Invasionen der Blemyer, die auch nach Probus' Einschreiten noch fortdauerten, und zuletzt durch den Aufstand unter Diocletian aufs äusserste erschöpft und heruntergekommen[1]). Kein Wunder, wenn gerade hier und gerade jetzt erhöhte fiskalische Forderungen die bedenklichsten socialen Folgen hatten, und die erdrückten kleinen Leute eine Gemeinschaft verliessen, in der keine Freiheit von Bewegung, keine menschwürdige Existenz zu finden war, und die ehrliche Arbeit keine Früchte mehr versprach. Die Natur des Landes war mild genug, um solche Flüchtlinge aus der Gesellschaft bei sich aufzunehmen. Ich halte es nach all' dem Gesagten für nicht zu gewagt mehr, wenn ich die Behauptung aufstelle: Das Mönchtum in seinem Ursprung ist zu einem guten Teil aufzufassen als ein Capitel aus der Geschichte der socialen Frage. In dem Augenblick, da das sociale Elend sich mit der asketischen Stimmung der Zeit verband, ist das Mönchtum geboren. Ist es

[1]) „Von dem Herunterkommen des reichen, aber durchaus auf den inneren und äusseren Frieden angewiesenen Landes zeugt nichts so deutlich wie die im Jahr 302 erlassene Verfügung desselben Diocletian, dass ein Theil des bisher nach Rom gesandten ägyptischen Getreides in Zukunft der alexandrinischen Bürgerschaft zu Gute kommen solle.“ Mommsen, R.G. V, S. 571.

nach der socialen Seite ein Product von Missverhältnissen, auch nach der religiösen und ethischen Seite erscheint es als das Resultat einer Entwicklung, die nicht normal kann genannt werden.

Im Gegensatz zur heidnischen Welt, im Glauben an Teufel und Dämonen sowie in den eschatologischen Erwartungen waren die ersten Motive zu besonderer, asketischer Lebensheiligung gelegen. Sowohl in ihrem Grund als in ihrer Art ist sie von Hause aus teils durch jüdische, teils durch heidnische Gewohnheiten und Vorstellungen bestimmt.

Je mehr die Kirche sodann ihre Glaubensvorstellungen aufbaute auf dem Fundament der stoisch-platonischen Philosophie, desto mehr bekam die weltflüchtige, asketische Stimmung und die mystische Neigung ebenso wie der Glaube an Teufel und Dämonen eine tiefe Begründung und eine sich steigernde Bedeutung. Es entwickelt sich daraus ein hochgespanntes Frömmigkeits- und Sittlichkeitsideal, das für die grossen Massen, die die Kirche in sich aufgenommen, unhaltbar und unerreichbar sich erwies. Die Folge ist die Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit oder eines doppelten Christentums, eines niederen für das gewöhnliche bürgerliche Leben, und eines höheren von asketisch-mystischer Art, das nur von verhältnismässig wenigen, abgesondert vom weltlichen Leben, oder gar ausserhalb der menschlichen Gesellschaft gepflegt werden konnte.

Dies ist der religiöse Entwicklungsgang, der zum Ursprung des Mönchtums führt. Der Standpunkt des Evangeliums ist darin nicht mehr zu erkennen. Denn was im Urchristentum selbst schon jene Entwicklung

befördert hat (der Glaube ans nahe Weltende, an Teufel und Dämonen), gehört nicht zu den constitutiven christlichen Gedanken, sondern zu den zeitgeschichtlichen Anhängseln, deren sich das Christentum selbst mit innerer Notwendigkeit fortschreitend wieder entledigt hat. Die centralen Ideen des Evangeliums weisen auf eine ganz andere Entwicklung. Wenn die Idee des Reiches Gottes die leitende Idee ist auch für das Gemeinschaftsleben der Christen in dieser Welt, wenn die Jünger Christi das Salz der Erde und das Licht der Welt sein sollen, wenn für alle Christen ohne Unterschied das gleiche Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten als das oberste Gebot gelten soll, nach dem sich ihr ganzes religiös-sittliches Leben zu regeln hat, ist dann nicht der Flucht aus der Welt und Gesellschaft ebenso wie der Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit und dem besondern Wert asketischer Leistungen das Urteil gesprochen? Ist dann nicht gerade das Gemeinschaftsleben der Menschen die Stätte, wo der Christ sein Christentum zu beweisen hat, und ist dann nicht gerade das Leben in der Familie und im gesellschaftlichen Beruf das Leben nach dem Willen Gottes, worin auch die geringste That der Pflichterfüllung vollkommen sittlich geadelt ist, wenn sie nur beseelt ist von der Liebe, die aus Gott geboren ist?

Auch unsere Zeit ist eine Zeit von socialen Nöten und Bewegungen. Dass diese eine Ableitung finden werden in Askese und Mystik, dass sie eine neue Form von Weltflucht ins Leben rufen werden, ist nicht zu erwarten. Es ist auch nicht zu hoffen. Und doch kann in der Religion allein die feste Bürgschaft dafür gefunden

werden, dass unser gesellschaftliches Leben sich gesund entwickeln wird, und dass aus den Gährungen, die sich darin zeigen, keine Gefahren entstehen werden für unsere gesammte Cultur. Nicht von kirchlichen Zwangsmitteln, nicht vom Zurückführen der Massen zum kirchlichen Gehorsam oder zum Buchstaben des kirchlichen Dogmas darf dies erwartet werden, wohl aber davon, dass unsere ganze Gesellschaft durchdrungen wird vom Geist des Evangeliums Jesu. Da können wir die Gemeinschaft der Ideale zurückfinden, die uns verloren gegangen ist und die wir auf die Dauer nicht entbehren können. Da wird im Begriff des Reiches Gottes dem Menschen nicht allein das höchste Gut vor Augen gestellt, sondern zugleich ein leitendes Princip gegeben, das für das sittliche Leben der Menschen sowohl nach der persönlichen als nach der socialen Seite von der grössten Fruchtbarkeit ist. Da lernt der Mensch im Bewusstsein seiner ewigen Bestimmung den wahren Adel seines Wesens, den absoluten Charakter der Pflicht, den richtigen Wert des Lebens kennen. Und da wird endlich auch das Element gefunden, aus dem die höchsten sittlichen Kräfte sich entwickeln, die Kraft der Liebe, die sich selbt verleugnet.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

DATE DUE

